

»Der Tod wird kommen und kein Ende setzen.«

Sozialverhältnisse zwischen Leben und Sterben

Thorsten Benkel

Beitrag zur Ad-hoc-Gruppe »Sterben und Tod als (ent-)routinisierte Krisen?« – organisiert von Antje Kahl und Nicole Sachmerda-Schulz

»Der Tod wird kommen und kein Ende setzen.
Denn weil das Gedächtnis der Menschen nicht reicht,
ist das Gedächtnis der Familie da, eng und beschränkt,
aber ein wenig länger.« (Ingeborg Bachmann)

Die Verschiedenheit der Debatten und Diskurse, die mittlerweile aus soziologischer Sicht das Verhältnis von Gesellschaft und Sterben/Tod kennzeichnen, soll in diesem Beitrag anhand zweier unterschiedlicher, aber doch miteinander verbundener Thematisierungsansätze verfolgt werden. Ausgangspunkt ist ein empirisches Forschungsprojekt, das zum einen den sozialen Wandel der Bestattungskultur nachzeichnet und in einer zweiten Stufe die *Autonomie der Trauer* untersucht, worunter konkret das Umgehen normativer, zumal juristischer Vorgaben des Umgangs mit Sterben und Tod zu verstehen ist (unter anderem Benkel 2008; Benkel 2015; Benkel, Meitzler 2014a). Nachfolgend soll auf Basis des gewonnenen Materials zunächst eine Betrachtung des zeitgenössischen *kommunikativen Status* erfolgen, der den Tod (nicht) thematisierbar macht. Dem schließt sich ein Blick auf die realen Bedingungen der *Verwaltung des Todes* anhand einer empirischen Untersuchung zur sozialen Funktion des Friedhofs an. Damit steht jene Raumanordnung im Fokus, deren Aufgabe unter anderem das Aufrechterhalten der sozialen

Ein kurzes Gespräch über den Tod

Viel Begeisterung widerfährt einem üblicherweise nicht, wenn man eine Taxifahrt oder eine zufällige Begegnung in der Straßenbahn dazu benutzt, um sein Gegenüber in ein kurzes Gespräch über den Tod zu verwickeln. Das Thema ist vielen offenbar nicht nur zu makaber, sondern auch zu intim, um es mit Unbekannten auszudiskutieren; und was sollte man in diesem

Setting auch anderes vorbringen als Floskeln über das ominöse, aber leider doch ganz sicher eintreffende Ende, das uns allen bevorsteht, ob wir nun wollen oder nicht?

Der Tod ist als Gesprächsgegenstand, so könnte man folgern, in mehrfacher Hinsicht eine Angelegenheit, die für besondere Momente reserviert ist: Momente, in denen über ihn gesprochen werden darf, ja sogar gesprochen werden soll und gesprochen werden muss. Außerhalb dieser oft melancholischen und tragischen, manchmal sogar dramatischen Momente ist der Todesdiskurs still und unauffällig. Wo er doch zur Sprache kommt, braucht er Legitimation. Gewiss, der Tod taucht in den Medien auf, dort ist er sogar recht häufig präsent, aber er tritt dabei üblicherweise in einer Gestaltungsvariante in Erscheinung, die mit dem »echten« Tod – dem Tod, der jenseits der Kameraeinstellungen und Nachrichtentexte zuschlägt –, zunächst wenig zu tun hat. Zu unterscheiden wäre grob zwischen journalistischen Inhalten, bei denen die Authentizität des Gezeigten mit der Form der Berichterstattung verbürgt wird, und fiktionalen Entwürfen, die das Lebensende als Unterhaltungsszenario aufgreifen, ohne auf reale Todesfälle zu referieren. Es ist eine epistemologische Frage, ob im Journalismus Tod und Sterben »realer« ist als beispielsweise im Spielfilm; das soll hier jedoch nicht weiter erörtert werden. Geht es um Fiktionen, bietet die Thematisierung des Todes dem Publikum die Chance, sich zu fürchten und sich zu schockieren, sich aber auch faszinieren und ablenken zu lassen, ohne dass die eigene Lebensgewissheit in Gefahr gerät. Außerdem darf das moralische Gewissen ruhen, wenn erfundene Figuren sterben. Die Distanz ist nicht, wie bei Nachrichten und Pressemitteilungen, lediglich eine mediale, sondern auch eine ontologische: es gibt in der Fiktionalität keine greifbar »andere Seite«, auf der das Gezeigte jenseits des Zeigens Substanz hat. Hans Blumenberg hat eine ähnliche Variante dieser Distanzerfahrung einmal einen »Schiffbruch mit Zuschauer« genannt (Blumenberg 1979). Es wäre schwer auszuhalten, würde das Schauspiel des Sterbens real sein und im gleichen Moment der bloßen Unterhaltung des Publikums dienen; *panem et circenses* dieser Art sind moralisch verdammt und vielleicht gerade wegen ihrer allgemeinen Abwertung selbst zu einem beliebten Sujet innerhalb bestimmter fiktionalen Genres geworden. Steht im Vordergrund *fiction* und nicht *fact*, ist der erzählte/gezeigte Tod hingegen von vorn herein als Maskerade von (Weiter-)Lebenden festgeschrieben. Während sich also auf der Leinwand, der Bühne oder auf Buchseiten »das Fiasko schlechthin« (Cioran 1987: 140) vollzieht, sind die Zuschauer und Leser womöglich emotional betroffen, aber eben nicht mit dem wahren Sterben konfrontiert.

Etwas anders sieht es aus, wenn der Tod nicht aus der Perspektive der Teilnahmelosigkeit wahrgenommen, sondern in die Nähe der eigenen Lebenswelt gerückt wird, wie dies bei dem erwähnten unverbindlichen Plausch über den Tod der Fall ist. Überhaupt ist der Tod in jedem subjektiven Einzelfall, als der er sich abspielt (Jacques Derrida spricht sogar von einem je einzigartigen »Ende der Welt«; 2007), *konkret*. Er betrifft eine bestimmte Lebenswelt (und dadurch auch jene Lebenswelten, die daran »angeschlossen« gewesen sind) auf eine derart nachdrückliche und prägende Weise, dass künftige Beschäftigungen der Hinterbliebenen mit dem Tod, auch wenn sie abstrakter Natur sind, häufig gedanklich zurück führen zu den Augenblicken der direkten Konfrontation. Hinzu kommt, dass das *Sterben der anderen* auch ein *memento mori* gegenüber der eigenen Sterblichkeit darstellt (Meitzler 2012). Nicht ob, sondern wann man stirbt, ist die fundamentale Zukunftsfrage der menschlichen Existenz. Zwiespältiger könnte die

Aussicht kaum sein: Man wird sterben, ohne zu wissen wann und wodurch; man hat also eine Gewissheit vor Augen, deren Feinheiten ungewiss sind.¹

An anderer Stelle schrieb ich:

»Selbst Prophezeiungen in Jahrmarktzelten können an der Wirklichkeit nur in dem Punkt gemessen werden, wo sich ihre eindeutige Widerlegung zeigt. (»Professionelle« Hellseher werden daher aus der Glaskugel stets nur Voraussagen ablesen, deren Gehalt sich definitiver Widerlegbarkeit entzieht.) Wem also ewiges Leben attestiert wird, für den ist diese Prognose erst dann falsifiziert, wenn er doch gestorben ist. Damit sind alle Leser dieses Satzes noch im Rennen.« (Benkel 2007: 339)

Man ahnt es jedoch schon: Aus dem Umstand, bisher nicht gestorben zu sein, lassen sich keine allzu optimistischen Hoffnungen ableiten, dass einen der Fluch der Vergänglichkeit mit all seinen sozialen Begleiterscheinungen (Meitzler 2011) nicht einholen wird. Kein Wunder also, dass angesichts dieser Ausgangslage der Tod, und zumal das eigene Sterben, als Thema von Gelegenheitsplaudereien keinen guten Ruf genießt. Anders als die Sorge um Probleme und Hindernisse, die sich künftig ereignen können, aber doch vermeidbar scheinen, wenn man Vorsorge und Aufmerksamkeit investiert,² ist der Tod ein nahezu »indifferentes« Phänomen, das vorrangig an die physische Verletzbarkeit und den Alterungsverfall von Personenkörpern gebunden ist. Wer einen lebendigen Körper hat, kann daher auch sterben – und zwar potenziell immer und überall.

Anders als mit notgedrungener Akzeptanz kann man wohl nicht quittieren, dass das Sterben*können* das Sterben*müssen* flankiert; es ist eine zumeist nicht-intendierte Nebenfolge. Dieser dauerpräsente »Stachel des Todes« (Gross 2008) ist derart bedrohlich, dass die Todeskommunikation häufig eher verstummt, als dass man sich konfrontativ dem Unausweichlichen stellt. Diesen Eindruck regt das Image des Todes als unangebrachter, unpassender Gegenstand nachhaltig an. Es spricht allerdings einiges dafür, dass diese Bedeutungszuweisungen tatsächlich nicht Fakten abbilden, sondern eher Fakten *schaffen*; dass sie also die Nichtbesprechbarkeit des Todes (oder wenigstens den *Legitimierungszwang*, der Gespräche über den Tod vielerorts begleitet) im Sinne einer sozialen Konstruktion stabilisieren, um in der Folge wie gesellschaftliche Spielregeln zu wirken, an die »man« sich eben zu halten hat. Hinter solchen kommunikativen Konstrukten mag die Absicht stehen, die gesellschaftliche Ordnung unsterblich zu machen, während die Protagonisten dieser Ordnung (ihre Befürworter und ihre Gegner) nach und nach wegsterben und ersetzt werden. Für Niklas Luhmann ist dies ein Kennzeichen »komplexer Gesellschaften«: Sie seien »gerade durch ihre Dekomponierbarkeit stabil; sie gewinnen ihre Permanenz dadurch, daß ihre Zusammensetzung geändert werden kann. Sie überdauern den Tod Einzelner.« (1984: 554) Ihre Anpassungsfähigkeit hält die komplexe Gesellschaft demnach also über den individuellen Sterbeprozess hinweg (und bleibt auch im Angesicht weiterer Wandlungsprozesse intakt). Das trifft in der Tat zu, aber nur insofern, als alles, was sozial ist, davon

1 Hinzu kommt, dass am Todeszeitpunkt nicht die Ungewissheit das Problem ist, sondern die Unausweichlichkeit. Wäre der Todestag vorab bekannt (wie in Elias Canettis Schauspiel *Die Befristeten*), wäre dadurch für die Kompensation abstrakter Todesangst nichts gewonnen, sondern im Gegenteil viel verloren.

2 Obwohl zumindest Soziologinnen und Soziologen wissen, dass die Risikoimmanenz jedweden Handelns nicht per se ausgeschaltet werden kann. Aber vielleicht kommt es nicht so sehr darauf an, Risiken zu vermeiden, als vielmehr ihre Bewusstwerdung zu dosieren.

abhängt, dass Menschen es mit ihren Kommunikationen, ihren Handlungen, und somit auch mit ihrem Körper realisieren: »Ohne den Körper könnten die Elemente nicht hergestellt werden, über die fast immateriell operierende Sozialsysteme sich reproduzieren.« (Bette 1989: 25) Welche Menschen und welche Körper es sind, die diese Reproduktion antreiben, ist – das steht in post-aristokratischen Zeiten fest – gesamtgesellschaftlich betrachtet in der Tat nicht besonders wichtig.

Gleichwohl gehört es zu den Komplexitätssteigerungen (in) der Moderne offenkundig dazu, dass der persönliche Lebensverlust nicht als Schicksal, als Lebenserfüllung oder in Verbindung mit irgendeiner anderen positiven Begriffsverwendung eingekleidet und abgefedert wird. Er ereignet sich überwiegend als lebensweltliche Tragödie, der gegenüber das Weiterleben die bessere Option wäre. Die Dekomponierbarkeit, von der Luhmann spricht, wird daher erkaufte um den Preis der Ächtung des Todes: Diese ist notwendig, weil ein affirmatives ›Kollektivbewusstsein‹ hinsichtlich des unbedingten Fortbestands der Gesellschaft – bei gleichzeitiger Akzeptanz des eigenen ›Präsenzverlustes! – ohne entsprechende Orientierung schwach ausgeprägt wäre. Allenfalls in militärischen Kontexten mag die Parole noch tragen, dass Sterben für's Vaterland ein ehrenvoller Tod ist, und selbst hier ist Skepsis mittlerweile wohl weiter verbreitet als Zustimmung. In den meisten anderen Gesellschaftsbereichen steht das überpersönliche Weiterleben der Gesellschaft *nicht* vor der je individuellen »Sorge um sich« (Foucault), und das sogar ungeachtet der Tatsache, dass die Gesellschaft am Ende ohnehin ›gewinnen‹ wird. Dieses Problem verwaltbar zu machen, ist eine Aufgabe, die unter anderem durch die Tabuisierung des Todes erfüllt wird (Nassehi, Weber 1989).

Manche Gruppen und Subkulturen verstoßen absichtsvoll gegen die normative Vorgabe, die menschliche Sterblichkeit nicht über Gebühr auszubuchstabieren; zum Beispiel weil sie provozieren, weil sie sich inszenieren oder weil sie ein anderes Todesverständnis zeigen bzw. etablieren wollen. Für sie ist der Tod auch dann, wenn er nicht situativ im sozialen Umfeld des Einzelakteurs zugeschlagen hat, ein relevantes bzw. interessantes Feld (siehe etwa die *Gothic*-Szene; Schmitz, Neumann-Braun 2008). Eine Ausnahmestellung nehmen ohnehin ›Todesprofis‹ wie zum Beispiel Mediziner ein, für die die Beschäftigung mit Sterbevorgängen zur Berufsroutine gehört (Streckeisen 2001). Daraus ergibt sich keineswegs ein Zwang, den Tod auf ›persönliche‹ Weise zu (über-)denken, sondern eher die Chance, den Tod als *permanente Möglichkeitsverwirklichung* zu betrachten. Unfallchirurgen sind prädestinierte Geschichtenerzähler, wenn es um die Vielfalt möglicher Sterbensarten geht. Die Alltagserfahrungen in ihrem Beruf vermitteln ihnen ein Gefühl für die, bildersprachlich gefasst, ›Ruhelosigkeit‹ des Todes, welches Außenstehenden weitgehend fehlt. Ob diese Berufsgruppe dadurch die Aussicht auf den eigenen Tod als harmloser oder als problematischer einstuft als Vergleichsgruppen ohne tagtägliche ›Todesnähe‹, ist jedoch unklar. Der französische Historiker Philippe Ariès jedenfalls unterscheidet durchaus zwischen dem »gezähmten« und dem »wilden« Tod (2002: 42). Gezähmt ist der Tod dann, wenn mit ihm zu rechnen ist, wie es zum Beispiel im Mittelalter der Fall war, als wesentlicher häufiger, jünger und blutiger gestorben wurde als heute. Wild ist der Tod hingegen dann, wenn er in die Ferne verschoben und zeitlebens nur selten reflexiv berücksichtigt wird. Ereignet er sich dann doch, wirkt er umso brutaler und verstörender. Diese zuletzt genannte Denkweise ist laut Ariès das dominierende Verhältnis der Lebenden zum Tod im heutigen Europa.

Flexibles Sterben

Viel mehr als das offene Bekenntnis, den Tod wertneutral betrachten zu wollen, braucht es fast nicht, um angesichts der vorherrschenden Distanz zum Sterben als ›morbide‹ oder ›seltsam‹ etikettiert zu werden. Wer vor diesem Hintergrund ein kurzes Gespräch über den Tod führt, hat gewiss anderes zu berichten als jene Akteure, die die konforme Strategie wählen und den (realen, nicht den fiktiven) Tod, so gut es eben geht, aus ihrer Lebenswelt verbannen. Doch überwiegend scheinen sich in der westlichen Welt sozialkonstruktivistische Positionen durchgesetzt zu haben, die den ›Vorteil‹ des Ausschlusses des Todes aus der Alltagswelt als ergiebige, anschlussfähige Kommunikationsbasis (oder, wenn man einen von Luhmann stammenden Begriff zweckentfremden möchte, als »Weltstimmungsgehalt«; 2005: 200) (an-)erkennen. Diese Position lässt sich gut zu den wichtigen diskursanalytischen Befunden über die Rhetorik und sprachliche Etikettierungskraft im Kontext des »Sterben-Machens« in Beziehung setzen (Schneider 2014). Auch dabei sind vermeintliche ›Tatsachen‹ von Sprechweisen, Definitionen und Vereinfachungen überlagert. Der Erfolg scheint solchen kommunikativen Taktiken Recht zu geben: Im Mikrokosmos des individuellen Alltagslebens zählen Tod und Sterben zweifellos nicht zu denjenigen Sujets, mit denen man sich selbst und Freunde und Verwandte gerne und ausgiebig konfrontiert. Oft erst im Rahmen konkreter ›Todesnähe‹ oder Sterbensbedrohung werden andere Positionen eingenommen, werden alltagsuntypische Haltungen adaptiert – und auch sie folgen etablierten Mustern für den Umgang mit dem ›Undenkbaren‹.

Das Bild des prinzipiell *vermeidenswerten* Todes führt nun aber nicht automatisch zur Verdrängung todesbezogener Sachverhalte aus dem Alltagsleben. Es gibt neben dem medizinischen Feld zahlreiche weitere Professionen und Berufssparten, die vom Sterben leben (Herzog, Fischer 2003). Und es lassen sich immer wieder Besprechungen der – eben nur relativen – Sprachlosigkeit des Todes auffinden. Ob der Tod nun ein *verdrängtes*, oder – zum Beispiel angesichts seiner spezifischen medialen Auftritte – doch eher ein *geschwätziges* Thema ist, darüber streiten Thanato-Experten sich schon lange (Feldmann 2010: 60). Soviel steht fest: Das Besprechen (und auch das Verschweigen) des Todes und des Sterbevorganges ist ein diesseitiges Phänomen. Es wird eingerahmt von kulturspezifischen Umgangsweisen mit dem Lebensende und von der Bewältigung der damit verbundenen Herausforderungen. Nichts von dem, was Menschen im Hinblick auf den (eigenen oder fremden) Tod tun, wird durch die Toten motiviert. Es sind immerzu die Lebenden, die sich mit anderen Lebenden befassen, wenn es um Todeskommunikation geht. Der Tod ist genau genommen eine durch und durch *soziale* Angelegenheit. Norbert Elias bringt es in seiner Studie über die *Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, verfasst aus der Expertenperspektive eines 85jährigen, auf den Punkt: »Der Tod ist ein Problem der Lebenden« (2002: 11). Für die Toten stellt der Tod, soweit das von der Warte der Lebendigkeit aus erkennbar ist, kein Problem mehr da. Für Angehörige ist der Tod einer nahe stehenden Person hingegen fast immer problematisch, schwierig, traumatisierend. Er löst schwerwiegende Konsequenzen sozialer, psychologischer und ökonomischer Art aus. Wenn eine geliebte Person stirbt, so wirkt dies wohl in den allermeisten Fällen wie ein schockartiger »Sprung aus dem Alltag« (Schütz 1971: 397), der das sonst weitgehend reibungslose Funktionieren gemäß der routinierten Ablaufschemata lähmt. Dann helfen auch die Ablenkungs- und Abwertungstaktiken nicht mehr weiter, die an ungetrübten Tagen das Verhältnis zum Tod regulieren bzw. jegliche

Aufdringlichkeit, die das Thema unabhängig von persönlichen Betroffenheiten auslösen könnte, unterdrücken.

Was biologisch und medizinisch geschieht, wenn jemand stirbt, und erst recht, was dabei in seelischer und transzendentaler Hinsicht passiert, können Außenstehende nicht erfassen. Auch diese Erkenntnisgrenze mag ein Grund für die Neigung sein, in Sachen Tod die Distanz der Neugier vorzuziehen. Die meisten anderen Fragen des Lebens erlauben in der so genannten ›Wissensgesellschaft‹ – die, wie Hubert Knoblauch (2005: 280) zurecht betont, immer auch eine ›Nichtwissensgesellschaft‹ ist – präzise Nachforschungen darüber, was zu tun, zu lassen, zu hoffen und zu (ver-)wünschen ist. Geht es um den Tod, triumphiert die Spekulation über die Tatsächlichkeit. *Dass* gestorben wird, ist unübersehbar; aber wie Sterben ›ist‹, bleibt vage. Tröstlich für diejenigen, die trotzdem unbedingt mehr wissen wollen, ist, dass sie die Erfahrung wohl noch machen werden. Bis dahin müssen sie sich damit abfinden, dass ihre Auseinandersetzung mit dem Tod am ehesten in einer eher leise gehaltenen ›geschwätzigen‹ Form stattfinden kann, also in der – eben ziemlich reduzierten und alltagsuntypischen – Kommunikation *über* den Tod. Sie changiert, wenn man so will, zwischen Gerücht und übler Nachrede, zwischen Besorgriserregung und Lästerei.

Selbst die *Beobachtung* fremden Sterbens, etwa im Zusammenhang mit der Pflege älterer oder kranker Menschen, mit deren Lebenskräften es allmählich zu Ende geht, ist – bei aller individuellen Tragik – nicht mehr als eine Wahrnehmung, die sich thematisieren und die sich reflektieren lässt. Aus der Reflexion heraus, die auf gängige Wissensbestände, auf das Spezialwissen von Experten, auf soziale Impulse von außen und auf vieles mehr Rücksicht nimmt, entstehen Bedeutungen, die aber nicht ›an sich‹ vorhanden sind. Aufschluss über die Erfahrung des Lebensabschieds oder gar über die Realität des Totseins ergibt sich daraus nicht. »Das Sterben kann kein Mensch an sich selbst erfahren (denn eine Erfahrung machen, dazu gehört Leben), sondern nur an anderen wahrnehmen«, schreibt Immanuel Kant (1977: 465). Über das Wahrnehmen hinaus ist der eigene Tod jedoch immer denk- und damit auch besprechbar. »Mein Tod als Ereignis ist leicht zu denken«, bestätigt Thomas Nagel, »das Ende meiner Welt dagegen nicht.« (1992: 389) Zu denken, dass nicht einmal das Denken mehr ist, ist in der Tat keine leichte Übung. Luhmann nimmt Nagels Aussage beinahe wörtlich vorweg, wenn er schreibt: »Den eigenen Tod kann man sich als Ende des Lebens vorstellen, nicht aber als Ende des Bewußtseins.« (1984: 374) Doch auch für dieses Problem (das dann eigentlich gar keines mehr ist!), hält die Gesellschaft eine Lösung parat. Jean-Paul Sartre fasst sie bündig zusammen: »Tot sein heißt den Lebenden ausgeliefert sein.« (2001: 934) Anders formuliert: Was der Tod ist, was er bedeutet, wie er sich auswirkt usw. ist nicht eine Frage der ›feststehenden‹ Evidenz, sondern eine Angelegenheit der Handlungsbeobachtung. Der Tod ist schließlich ein Problem der Lebenden und seine Formung zum Problem ein Ergebnis (sozialen) Handelns. Die Lebenden verwirklichen anhand des Diskurs des Todes (und damit mittelbar ›an den Toten selbst‹) Methoden, die den Tod er- bzw. verklären; die Tod und Gesellschaftsleben miteinander versöhnen; und die, neben vielen weiteren Aspekten, dem Tod Raum geben.

Auf die empirische Untersuchung des vielleicht prominentesten ›Todesraumes‹, oder zumindest des *topografischsten*, wird – wie angekündigt – im letzten Abschnitt näher eingegangen. Der Friedhof ist, soviel vorab, auch deshalb ein spannungsreiches Forschungsareal, weil er eine Raumanordnung darstellt, die das Totenreich und die Lebenswelten der Menschen zusammen-

führt. Dieser eigenwilligen Konstellation wegen gelten für den Friedhof Ausnahmerebedingungen, die in den meisten anderen, und vor allem in *öffentlichen* Handlungsbereichen unerwünscht, begründungsbedürftig und zum Teil verpönt sind. Auf Friedhöfen darf verweilt, darf getrauert und geweint, darf Abstand zur ›Außenwelt‹ genommen werden. Ihren diesbezüglichen Rang als Ausnahmefläche, auf der die Routinen des Alltags wenig Entfaltungsraum haben, haben Friedhöfe sich erkämpfen müssen. Michel Foucault (1991) führt den Friedhof unter anderem neben Bohrrinsel, Schiff, Bordell und Gefängnis unter den »anderen Räumen« auf, die sich nüchterner Anerkennung widersetzen, die nicht in die Alltagswirklichkeit integriert sind, sondern neben ihr her existieren, und die dem Illusorischen und Außeralltäglichen Platz bieten. Auch der Friedhof ist also, mit Foucault, ein *heterotopischer Raum*; und seine Vielschichtigkeit nimmt weiterhin zu. Die Transformation vom ursprünglich religiös fundierten Sakralbereich zur durchaus auch säkularen, pluralen und individualisierten Einrichtung vollziehen Friedhöfe in diesem Augenblick (Benkel 2012). »Das gesellschaftliche Problem des Todes ist deswegen besonders schwer zu bewältigen«, hält Elias fest, »weil die Lebenden es schwer finden, sich mit den Sterbenden zu identifizieren.« (2002: 11) Orte wie der Friedhof können als symbolische Versuchsanordnung verstanden werden, die die Todessituation mit der (Über-)Lebenssituation der Angehörigen auf Gleichklang bringt. Trauernde können ›erproben‹, ob die Kulturleistungen des Bestattungs- und Beerdigungswesens mit all ihren Erinnerungs- und Vergänglichkeitsmomenten ihnen Hilfestellungen geben oder nicht; sie können diese und weitere Angebote wie Trauerbegleitung, therapeutische Hilfe, religiösen Beistand usw. gemäß ihrer individuellen Bedürfnis- und Interessenlage heraus nutzen oder ablehnen. Die subjektive Involviertheit ist nicht alleine deshalb maßgeblich, weil die Gegenwartsgesellschaft in vielerlei Hinsicht individualistisch angelegt ist, sondern sie folgt zudem pragmatisch dem Umstand, dass Trauer, Tod und Sterben vor allem dann wichtige Themen sind, wenn man selbst oder Personen des näheren sozialen Umfeldes in Todesnähe geraten.

Es erscheint nicht ganz verfehlt, vom *flexiblen Tod* zu sprechen. Wie viel Raum das Lebende noch während des Lebens gewährt bekommt, ist schließlich zunehmend eine private Entscheidung, die mit wenig institutioneller Einmischung getroffen werden kann. Dennoch fügt sich diese Entscheidung in den allermeisten Fällen vorherrschenden Mustern. Der verinnerlichte Sinn für Angemessenheit sorgt dafür, dass das individuelle Handeln sich in jenen Bahnen abspielt, die gemäß überindividueller Geltungsmacht etabliert sind. Ein großer Vorteil (den manche allerdings als Nachteil ansehen) ist, dass die Geltungsmacht im Kontext Sterben/Tod breit gefächert ist und sehr unterschiedlichen Umgangsstrategien Zugeständnisse macht. Wie lässt sich das verdeutlichen? Im Sterben liegend, sind Individuen in eine kulturelle Umrahmung eingebettet, die sie selbst und ihre Angehörigen, aber auch das ärztliche Personal, das mitfühlende soziale Umfeld, ein etwaiger seelsorgerischer Beistand, Ratgeberinstanzen usw. errichten, um dem (biologischen) Sterbevorgang eine gesellschaftlich etablierte Bedeutungsaufladung zu verleihen. Tritt der Tod schließlich ein, verschiebt sich jedoch die Sichtweise. Die Hinterbliebenen entscheiden heutzutage vorwiegend anhand subjektiver Wertbestimmungen, welche Sinnhaftigkeit sie mit dem Verlust und mit ihrer Trauer verbinden. Und sie können in säkularisierten Zeiten weitgehend autonom regeln, wie sie (wenn überhaupt) entsprechende Sinnbezüge nach außen hin darstellen. Sie können sich lösen von Sinnangeboten, die im Todesfall in unterschiedlichen Gesellschaftsbereichen einholbar sind, oder diese Angebote annehmen bzw. modifizieren. Beispielsweise können sie den Tod im religiösen Sinne als Erlösung oder Erfüllung ansehen,

im medizinischen Sinne als Unumgänglichkeit begreifen, im rechtlichen Sinne als Verdinglichung interpretieren, im philosophischen Sinne als Grenzerfahrung deuten, im wirtschaftlichen Sinne als Belastung abbuchen, und sie können diese und andere Konzepte miteinander kombinieren. Doch wie auch immer Hinterbliebene mit dem Abschiednehmen von einer geliebten Person umgehen, sie tun dies auf der sozialen Bühne. Sie nutzen Kulissen, Requisiten, Drehbücher, dramaturgische Einfälle und darstellerische Mittel, die nicht *sie selber* mitbringen, sondern die sie von der Gesellschaft zur Verfügung gestellt bekommen.

Im Feld der Toten

Es wurde oben bereits betont: Die moderne Gesellschaft stellt Menschen, die ihre Lebenswelt mit den Sterbenswelten ihrer Angehörigen, oder überhaupt toter Personen verbinden wollen, Raum zu Verfügung. Damit sind nicht lediglich die maßgeblichen Freiheiten *im Denken* gemeint, die es Akteuren erlauben, das Thema Tod eigenwillig anzugehen bzw. Todeserfahrungen autonom zu interpretieren und zu gestalten: von der Selbstmordplanung über die Organspendeproblematik bis hin zur Patientenverfügung. Selbst solche medizinhistorisch zeitweilig tabuisierten Themen wie die Klärung der Frage, ob hirntote Schwangere, die gebären, *lebendige Tote* sind, lassen sich heute (bedingt) öffentlich diskutieren (Schneider 2011). Bei all der Vielfalt der Stimmen, die sich gleichberechtigt zu Wort melden, fehlen nämlich Verbindlichkeitsregeln, die den Diskurs steuern; sie fehlen, weil Leben, Sterben und Tod fundamentale Angelegenheiten sind, die keine eindeutigen Positionen zulassen.

Diesen vorrangig kommunikativen Aspekten gegenüber steht der wesentlich traditionsreichere und ›handgreifliche‹ Rahmen, den die Existenz der Institution *Friedhof* aufspannt. Die circa 32.000 Friedhöfe in Deutschland sind hinsichtlich ihrer Ausgangsfunktion Orte der *Verwaltung des Todes*, ganz gleich, ob sie sich nun in kirchlicher Trägerschaft befinden oder als Gemeindegut ohne konfessionelle Bindung auskommen (dazu ausführlich Benkel 2012). Sie können als Friedwald oder Ruheforst privatwirtschaftlich organisiert oder als historische Erinnerungstätte mehr Denkmal als Bestattungsareal sein; all diese Details ändern nichts an den Kernaufgaben. Friedhöfe sind topografische Arrangements, die das Problem der Sterblichkeit verräumen. Sie spiegeln die moralischen, juristischen, bautechnischen und natürlich auch sozial-interaktiven Dynamiken ihrer Zeit und folgen, mehr oder weniger schwungvoll, den Entwicklungslinien des gesellschaftlichen Wandels nach. Als *Nekropole* fungiert der Friedhof denjenigen gegenüber, die diese Bestattungsform den mittlerweile vorhandenen Alternativen vorziehen, wie ein Ort der *Rückvergemeinschaftung*. Keiner der ›Grabesbewohner‹ ist auf dem Friedhof toter als der andere, und alle teilen das (scheinbare) Schicksal, der sozialen Welt abhandengekommen zu sein. Selbst die dereinst in der Grabgestaltung sichtbare Statusdifferenz zu anderen Gräbern ist heute nicht mehr gängig; ein weiteres Merkmal der Distinktion stirbt aus. Dieser vermeintlichen Eindämmung des Partikularen zum Trotz spielen sich in zeitgenössischen Grabgestaltungen kleinere und größere Dramen ab; hier wird um Abschied und Erinnerung gerungen, hier werden Traditionen gepflegt, verworfen und wieder aufleben gelassen; hier setzen sich Körperbilder und die Spiegelung des Alltagserlebens immer stärker durch, aber auch die

traditionellen Darstellungsanliegen behaupten sich. All dies geschieht, weil der Friedhof selbst ein sozialer und somit ein *lebendiger* Ort ist: Die Sinnzuschreibungen, die er auf sich zieht, und die Sinnangebote, die er unterbreitet, kommen von Lebenden – und richten sich an Lebende.

Das oben angesprochene Forschungsprojekt offenbart, dass spezifische Formen der Erinnerungskultur und der Abschiedsgesten auf dem Friedhof der Gegenwart vor allem im Zusammenspiel mit Individualisierungstendenzen eingebracht werden (Basis der Feldforschung: über 850 Friedhöfe im deutschsprachigen Raum, neben Interviews, Beobachtungen und Sekundäranalysen; zur Methode näher Benkel, Meitzler 2015). Der diagnostische Blick kommt um weitere Einflussgrößen wie die Säkularisierung, die Entsakralisierung ehemals religiös besetzter Felder, und um die Pluralisierung von Wertvorstellungen zwar nicht herum; doch die Individualisierung ragt unter diesen Einflussgrößen hervor. Die verstärkte Präsenz des Individuums als ›Zielsubjekt‹ bestattungskulturellen Handelns ist Produkt und zugleich Produzent der gegenwärtigen Transformation der Friedhöfe. Es geht längst nicht mehr nur darum, dass dort tote Körper unsichtbar gemacht werden, sondern es geht vermehrt darum, dass dies im Zuge einer Feier der (verlorenen) Lebenswelt erfolgt. Eben dies soll in Sprüchen und Bildern, durch das Ablegen von Gegenständen und durch Lebendigkeitsevokeationen wie Statuen und Fotos (Benkel, Meitzler 2014b) auf Jahrzehnte hinaus festgeschrieben werden.

Stellvertretend für die Fülle an gewonnenen Erkenntnissen sollen an dieser Stelle zwei herausragende Trends angesprochen werden. Zunächst soll es um die *Visualisierung des Körpers* gehen, im Anschluss um *Grabinschriften*.

Sowohl die Erdbestattung wie auch die Kremation, die seit dem Feuerbestattungsgesetz von 1934 als maßgebliche Beisetzungsformen etabliert sind, sorgen für einen Ausschluss des toten Körpers aus dem Blickfeld der Angehörigen und überhaupt aus der Gesellschaft. Gesetzliche Vorschriften wie etwa der Verlust der Persönlichkeitsrechte mit dem Eintritt des Todes flankieren diesen Ausgliederungsprozess. Bis auf wenige Ausnahmekontexte, zu denen beispielsweise Medienbilder gehören, haben Leichen keine Visualität. Die darauf beziehbare These, dass sich eine »neue Sichtbarkeit des Todes« (Macho, Marek 2007) abzeichnet, trifft indes auch auf den Friedhof zu. Dem Körper einer verstorbenen Person wird hier mehr und mehr eine ›Wiederkehr‹ im Angesicht ihres Todes ermöglicht. Allerdings geht es dabei nur am Rande um das Hervorheben des *toten* Körpers. Zentral ist vielmehr die Betonung der gewesenen Lebendigkeit, die diesen Körper dereinst ›beseelt‹ hat. Auszugehen ist also von den »zwei Körpern der Toten« (Benkel, Meitzler 2013: 58ff.). Da ist zunächst der *erste* Körper, der im Augenblick des Todes (vielmehr: im Augenblick der institutionell abgesicherten Todesfeststellung) einen Dinglichkeitsstatus angenommen hat und der niemals wieder die vertrauten sozialen Verhaltensweisen zur Schau stellen wird, die er ein Leben lang beherrschte. Dieser erste Körper ist das biologische Substrat der sozialen Handlungen, die eine Person mit ihrem Körper verwirklicht, und dieser erste Körper stirbt und wird durch Bestattungsrituale beseitigt.

Dem steht der *zweite Körper* gegenüber. Er ist der Körper, der sich in der Erinnerung der Hinterbliebenen als sozial wirksam agierender Körper zeigt. Im Alltag wird gemeinhin das Körperagieren mit dem Personensein zusammen gedacht; »Körper haben« steht hier üblicherweise für »Körper sein« (Gugutzer 2010: 146f.). Das ist insofern eine zuverlässige Heuristik, als Akteure in der Tat stets *mithilfe ihres Körpers* handeln und zudem über den Umweg ihres Körpers sozial adressiert werden. Wenn ein Mensch stirbt, ist zwar sein physisches Wirken unterbunden, im

Gedenken der (Über-)Lebenden sind diese Wirkweisen aber noch für eine Weile präsent. Dieser, der *soziale Körper*, ist es, der auf dem Friedhof zunehmend in Szene gesetzt wird. Zu den diesbezüglichen Inszenierungstechniken gehören vor allem zwei Trends: Noch etwas weniger populär, aber immer häufiger anzutreffen sind *Statuen*. Angelehnt an die traditionellen Vergänglichkeitssymbole wie die Engels- oder die Marienstatue handelt es sich um mitunter lebensgroße Figuren, die aber eben nicht in einen überzeitlichen Darstellungsgestus verfremdet sind, sondern verstorbene Personen so zeigen, wie sie als lebendige Körper ausgesehen haben. Von einer fotorealistischen Abbildung kann nicht gesprochen werden, weil die Beschaffenheit der Statuen keinen Zweifel an ihrer Stilisierung lassen. Aber es liegt dennoch ein enger Bezug hin zur lebensweltlichen Wirklichkeit der Toten vor, die unmittelbar und konkreter ausfällt, als es Textinschriften oder gar die traditionelle Grabgestaltung sein könnten.

Der dominierende Trend im Bereich der (Körper-)Visualisierung an Gräbern ist dem gegenüber ein bescheideneres, aber auch formbareres Medium. Die *Grabsteinfotografie* liegt auf deutschen Gottesäckern seit etwa 20 Jahren wieder im Trend. Schon in den ersten Jahrzehnten der Kulturgeschichte der Fotografie, also noch im 19. Jahrhundert, hat es Personenporträts auf Friedhöfen gegeben. Diese so genannten Porzellanfotos sind aber wegen der begrenzten Aufbewahrungsfristen der Gräber kaum erhalten geblieben, sofern es sich nicht – wie etwa auf dem Wiener Zentralfriedhof – um ›Ewigkeitsgrabstätten‹ handelt. Spätestens in der Zeit des Dritten Reiches, als die Kollektividee zum gesellschaftlichen Ideal deklariert wurde, waren derart individualistische Festschreibungen unpopulär, und ein Neustart der Grabsteinfotografie nach dem Ende der NS-Zeit erfolgte nur sehr zaghaf. Erst ab den 1980er Jahren bekommt die (zuvor am ehesten bei Kindergräbern tolerierte) Idee, den Aufbewahrungsraum des toten Körpers mit dem Bild seiner Lebendigkeit zu kontrastieren, neuen Auftrieb – vermutlich nicht zuletzt aufgrund der weiten Verbreitung dieser Praxis in südeuropäischen (Urlaubs-)Ländern. Heute sind Grabsteinfotos längst zu einem gewohnten Anblick geworden. Auch auf Dorffriedhöfen trifft man sie an, und die gewählten Motive bieten einen Querschnitt durch die Gesellschaft: Alle Altersklassen, vom Säugling, ja sogar vom Fötus bis zum Greis, sind vertreten; bei den ausgewählten Bildern handelt es sich mal um die Präferenz der Hinterbliebenen, die die Grabgestaltung verantworten, und mal um zu Lebzeiten geäußerte Vorlieben der Abgebildeten; es gibt Pärchen- und Familienmotive, selbst Freundeskreise und Schulkassen sind bisweilen abgebildet; vom professionellen Profilbild bis zum Urlaubsfoto und Alltagsschnappschuss ist ferner jedes denkbare Fotogenre berücksichtigt.

Beide, Statue und Fotografie, stellen durch ihre Vergegenwärtigung der gewesenen Lebendigkeit ein Gegengewicht zu der traditionellen Grabkonzeption dar, bei der – wenn überhaupt – häufig auf eine Zukunftsperspektive abgestellt wurde. Das familiäre Wiedersehen im Jenseits oder in himmlischen Sphären hatte nicht nur eine tröstliche Komponente, sondern stand im Einklang mit dem christlichen Todesbild, für das der Körper nur eine ›Durchgangsstation‹ war, die man verlassen und hypothetisch auch wieder betreten konnte (Brüntrup et al. 2010). Die Zurschaustellung des Gewesenen, für welche die Körperreferenz am Grabstein ein modellhaftes Beispiel ist, zelebriert anstelle dieser Zuversicht eine Rückversicherung. So ist dieses Leben – kompakt auf den (bildhaften) Punkt gebracht – gewesen; und so soll es auch erinnert werden, könnte die Botschaft der Körpervisualisierungen sein. Außerdem werden die Betrachter, sowohl die zufälligen wie auch die absichtlich das Grab aufsuchenden, mit einer ›physischen Direktheit‹

konfrontiert, die das Unsichtbarmachen des *ersten Körpers* auf eigenwillige Weise kontrastiert. Und nicht zuletzt stabilisieren diese Darstellungsweisen die Erinnerungsleistungen derjenigen Akteure, die den Toten nahe standen (Benkel 2013). Sie setzen der relativen Flüchtigkeit der Erinnerung den Ausdruck einer vermeintlich unveränderlichen ›Tatsächlichkeit‹ entgegen, die überdies als eine Art Beweismittel für die (gemeinsame) Vergangenheit fungiert.

Aufschlussreiches Material lässt sich, neben vielem anderen, auch aus *Grabinschriften* generieren. Das traditionelle Vorbild stellen in der westlichen Welt Bibelzitate und Psalme dar, die den individuellen Todesfall symbolisch in das Kollektivschicksal des Sterbenmüssens einzurahmen wussten. Ihr Tonfall ist überwiegend ein optimistischer, wenngleich statt konkreter Adressierungen Auskünfte im Modus nüchterner ›Sachdienlichkeit‹ überwiegen, die folglich wie Fakten zu lesen sind. In der Bestattungskultur wurden angesichts der immer deutlicher spürbaren Individualisierungsschübe mittlerweile aber die – vereinzelt schon vor den 1990er Jahren auffindbaren – *Privatpoesien* aufgewertet. Darunter sind Sinnsprüche zu verstehen, die einerseits aus dem Lebenskontext der verstorbenen Person stammen (oder sich unmittelbar darauf beziehen), und die andererseits hinsichtlich der Adressierungslage unzuverlässig sind. Der Tote mag zu den Lebenden sprechen, die Lebenden zu dem Toten, beide/niemand Benanntes zu Dritten, und auch neutrale Adressaten bis hin zum zufälligen Friedhofsbesucher werden dialogisch in den Kommunikationstext einbezogen.

Zu Lebzeiten ist es eine überaus ungewöhnliche und gewiss auch verstörende Erfahrung, mit der Mitteilung konfrontiert zu werden: »Du bist tot« (Descola 2011: 383). Auf dem Friedhof der Gegenwart haben sich entsprechende Aussagen hingegen etablieren können. Das Totsein, aber auch das (vorläufige) Überlebthaben der Angehörigen wird hier in unterschiedlichen Ausschmückungen zum Ausdruck gebracht.³ Hinzu kommen Botschaften, die im Ausgang von der Todessituation einer Person diese über zwischenzeitliche Ereignisse unterrichten und/oder persönliche Befindlichkeiten des (ehemaligen?) sozialen Umfeldes zum Inhalt haben. In diese Kategorie fallen Geburtstags- oder Hochzeitstagsgrüße, Einladungen zur Konfirmationsfeier, selbst nachträgliche Beglückwünschungen zu beruflichen oder privaten Erfolgen säumen die Gräber. Bei den Adressierungen der Verstorbenen überwiegen Inschriften bzw. abgelegte Nachrichten, die entweder retrospektiv das Gestorbensein als Verlust betrauern (bzw. das Gelebthaben als Gewinn zelebrieren), eine wie auch immer geartete gemeinsame Zukunft entwerfen, oder die genau das Gegenteil skizzieren, nämlich die endgültige Trennung, die nicht wieder kompensiert werden kann. Die Basis dieser Zueignungen ist stets die (nicht immer ausgesprochene) geteilte Lebenszeit, also die Phase der wechselseitigen sozialen Präsenz. Nach dem Tod endet sie für die Hinterbliebenen zunächst noch nicht, wie die hier aufgezählten Inschriften beweisen. Mit dem Tod hat sich zwar alles verändert, aber die übliche soziale Vertrautheit wird deswegen nicht schlagartig aufgegeben.

Am Grab vermerkte Aussprüche der Toten sind schon deshalb aufschlussreich, weil dabei zumeist die Trauernden entscheiden, was ihnen die verstorbene Person mitzuteilen gehabt hätte. Oft stehen Abschiedsworte, Mahnungen und Warnungen im Vordergrund, die bald gemäß üblicher Formulierungen und bald hochgradig individuell ausfallen, und auch Zufrieden-

³ Die aufgeführten Beispiele sind dem Bildarchiv des Forschungsprojekts entnommen, dass gegenwärtig ca. 50.000 Fotografien posttraditionaler Grabsteinvariante versammelt.

heit über ein erfülltes Leben wird bisweilen bekundet. Seltener sind konfliktträchtige Aussagen, etwa das düstere Versprechen »Mein ist die Rache«. Resignative Schlussfolgerungen (zum Beispiel das Bekenntnis »Ich wollte das Beste für meine Familie, habe es aber nicht erreicht«) kommen dem gegenüber häufiger vor. Als weitere Adressierungsvariante kommen ungenannte oder transzendente Gesprächspartner in Frage. Dabei wird häufig über die Toten gesprochen, als fände am Fuße des Grabes ein imaginärer Austausch über ihre Lebensleistungen statt. Zu der bunten Vielfalt, die in diesem Zusammenhang sichtbar wird, gehören sogar in Stein gemeißelte Zwiegespräche zwischen den Hinterbliebenen und Gott, an den der Verstorbene laut Inschrift zwar nicht geglaubt hat, mit dem er nachträglich nun aber doch versöhnt wird.

Die genannten und viele weitere Beispiele, die im Projektarchiv abgelegt sind, dokumentieren ein Breiterwerden des Sozialverhältnisses zwischen Leben und Tod, konkret: zwischen lebenden Akteuren und toten Angehörigen. Selbst port mortem sind noch Revisionen der sozialen Beziehung möglich, die dann auch ausbuchstabiert werden. Von einem »Schlussstrich«, der die soziale Welt von ihren Verstorbenen ein für alle Mal trennt, kann angesichts der gesellschaftlichen Entwicklungen – und insbesondere angesichts ihres Echos in den Begräbnisstätten – nicht (mehr) gesprochen werden. Die empirische Sozialforschung ist das Instrument, das akut ablaufende Veränderungen, ihre Hintergründe und ihre möglichen Folgen zu reflektieren hilft. Sie leistet dadurch nicht weniger als einen Beitrag zum Verständnis der Rolle, die die Sterblichkeit in und für die moderne Gesellschaft spielt.

Literatur

- Ariès, P. 2002: Geschichte des Todes. München: dtv.
- Benkel, T. 2007: Die Signaturen des Realen. Bausteine einer soziologischen Topographie der Wirklichkeit. Konstanz: UVK.
- Benkel, T. 2008: Der subjektive und der objektive Tod. Ein Beitrag zur Thanatosoziologie. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 32. Jg., Heft 2/3, 131–153.
- Benkel, T. 2012: Die Verwaltung des Todes. Annäherungen an eine Soziologie des Friedhofs. Berlin: Logos.
- Benkel, T. 2013: Bilder der Erinnerung. Vom Gedächtniswissen zur Festschreibung durch Fotografie. In R. Lehmann, F. Öchsner, G. Sebald (Hg.), *Formen und Funktionen sozialen Erinnerns. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen*. Wiesbaden: Springer VS, 131–151.
- Benkel, T. 2015: Todesrituale. Zur sozialen Dramaturgie am Ende des Lebens. In R. Gugutzer, M. Staack (Hg.), *Körper und Ritual. Sozial- und kulturwissenschaftliche Zugänge und Analysen*. Wiesbaden: Springer VS, 335–360.
- Benkel, T., Meitzler, M. 2013: Sinnbilder und Abschiedsgesten. Soziale Elemente der Bestattungskultur. Hamburg: Kovac.
- Benkel T., Meitzler M. 2014a: Trauer und Transzendenz. Das gemeinschaftsstiftende Potenzial von Begräbnisritualen. In M. Löw (Hg.), *Vielfalt und Zusammenhalt*. Frankfurt am Main, New York: Campus, unpag. (CD-Rom).
- Benkel, T., Meitzler M. 2014b: Sterbende Blicke, lebende Bilder. Die Fotografie als Erinnerungsmedium im Todeskontext. *Medien & Altern. Zeitschrift für Forschung und Praxis*, Heft 5, 41–56.
- Benkel, T., Meitzler M. 2015: Feldforschung im Feld der Toten. Unterwegs in einer Nische der sozialen Welt. In J. Reichertz, A. Pöferl (Hg.), *Wege ins Feld. Methodologische Aspekte des Feldzugangs*. Essen: Oldib, 235–250.

- Bette, K.-H. 1989: Körperspuren. Zur Semantik und Paradoxie moderner Körperlichkeit. Berlin, New York: de Gruyter.
- Blumenberg, H. 1979: Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brüntrup, G., Rugel, M., Schwartz, M. (Hg.) 2010: Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele. Stuttgart: Kohlhammer.
- Butler, J. 2005: Gefährdetes Leben. Politische Essays. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Cioran, E. M. 1987: Der zersplitterte Fluch. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, J. 2007: Jedes Mal einzigartig, das Ende der Welt. Wien: Passagen.
- Descola, P. 2011: Leben und Sterben in Amazonien. Berlin: Suhrkamp.
- Elias, N. 2002: Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen. In N. Elias, Gesammelte Schriften, Bd. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 9–90.
- Feldmann, K. 2010: Tod und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick. Wiesbaden: VS.
- Foucault, M. 1991: Andere Räume. In M. Wentz (Hg.), Stadt-Räume. Frankfurt am Main, New York, 65–72.
- Gross, P. 2008: Endlich. Der Stachel des Todes. In C.Y. Robertson-von Trotha (Hg.), Tod und Sterben in der Gegenwartsgesellschaft. Eine interdisziplinäre Auseinandersetzung. Baden-Baden: Nomos, 253–260.
- Gugutzer, R. 2010: Soziologie des Körpers. Bielefeld: transcript.
- Heidegger, M. 1993: Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer.
- Herzog, M., Fischer, N. (Hg.) 2003: Totenfürsorge. Berufsgruppen zwischen Tabu und Faszination. Stuttgart: Kohlhammer.
- Kant, I. 1977: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In I. Kant, Werkausgabe, Bd. 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 395–690.
- Knoblauch, H. 2005: Wissenssoziologie. Konstanz: UVK.
- Luhmann, N. 1984: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. 2005: Unverständliche Wissenschaft. Probleme einer theorieeigenen Sprache. In N. Luhmann, Soziologische Aufklärung, Bd. 3: Soziales System, Gesellschaft, Organisation. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 193–201.
- Macho, T., Marek, K. (Hg.) 2007: Die neue Sichtbarkeit des Todes. München: Fink.
- Meitzler, M. 2011: Soziologie der Vergänglichkeit. Zeit, Altern, Tod und Erinnern im gesellschaftlichen Kontext. Hamburg: Kovac.
- Meitzler, M. 2012: Tot sind immer nur die anderen. Das eigene Lebensende zwischen Sterblichkeitswissen und Nicht-Erfahrbarkeit. Soziologie-Magazin, 5. Jg., Heft 1, 22–38.
- Nagel, T. 1992: Der Blick von nirgendwo. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nassehi, A., Weber, G. 1989: Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Sartre, J.-P. 2001: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Reinbek: Rowohlt.
- Schmitz, A., Neumann-Braun, K. 2008: Die Welt der Gothics. Spielräume düster konnotierter Transzendenz. Wiesbaden: VS.
- Schneider, W. 2011: Das andere Leben im »toten« Körper. Symbolische Grenzprobleme und Paradoxien von Leben und Tod am Beispiel »hirntoter« Schwangerer. In P.-I. Villa, S. Moebius, B. Thiessen (Hg.), Soziologie der Geburt. Diskurse, Praktiken und Perspektiven. Frankfurt am Main, New York: Campus, 155–182.
- Schneider, W. 2014: Sterbewelten. Ethnologische (und dispositivanalytische) Forschung zum Lebensende. In W. Schneider, M. W. Schnell, H. Kolbe (Hg.), Sterbewelten. Eine Ethnographie. Wiesbaden: Springer VS, 51–138.
- Schütz, A. 1971: Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft. In A. Schütz, Gesammelte Aufsätze, Bd. 1: Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Den Haag: Nijhoff, 331–411.
- Streckeisen, U. 2001: Die Medizin und der Tod. Über berufliche Strategien zwischen Klinik und Pathologie. Opladen: Leske+Budrich.